

ŠAMANIZEM NA SLOVENSKEM? DILEME O ŠAMANIZMU, OBSEDENOSTI IN EKSTAZI

ZMAGO ŠMITEK

Oddelek za etnologijo in kulturno
antropologijo
Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani
1000 Ljubljana, Zavetiška 5

UDK 291.612(497.4)

Izvorni znanstveni rad
Original scientific paper
Prihvačeno: 15. 6. 2006.

Kot reakcija na iskanje in dokazovanje "šamanistične tradicije" v Evropi (Meuli, Solymossy in nasledniki), so se pojavile nekatere previdnejše ali celo povsem nasprotujoče reakcije avtorjev, ki dokazujejo, da je šamanizem treba razlikovati od obsedenosti (spirit possession). Na podlagi podatkov iz slovenskega ustnega izročila je mogoče trditi, da takšno ostro razmejevanje ni umestno. Po drugi strani je spet jasno, da kakršnokoli ekstatično stanje medija še ni zadosten kriterij za obstoj šamanizma. S tem menimo, da mora obstajati neka struktura sestavin, ki jih je mogoče umestiti v šamanistični predstavi svet (mitologijo, magijo, ikonografijo...). Ob analizi slovenskih primerov se je pokazalo, da obstajajo nekatere pomembne primerjave z arktičnim območjem Evrazije in z indoiranskim prostorom. Slovenijo povezuje s sosednjima Madžarsko in Furlanijo ljudska vera v obstoj "vedomcev" in/ali "kresnikov", katerih duše zapuščajo prostovoljno ali po "višji sili" telesa in se v oblakih borijo z nasprotniki za dež, odganjajo točo in prinašajo dobro letino, zdravje in srečo. Po teh sposobnostih in specifičnih telesnih znakih so bili torej podobni furlanskim "benandantom" in madžarskim "táltosom", celo galerijo podobnih likov pa odkrijemo tudi na Balkanu. Ime "kresnik" bi lahko izviralo iz imena "krst" (kamnito znamenje v Makedoniji in Srbiji, ki je označevalo meje vaškega zemljišča), ime "vedomec" pa iz korena "ved-", ki pomeni človeka znanja, "tistega, ki vidi in vé". V primerjalnem smislu so zanimive so tudi slovenske variante zgodb o plezanju po deblu "svetovnega drevesa" s pomočjo železnih "krempļev" ali sekir in slovensko izročilo o svetosti konoplje. Vse to kaže na prepletanje različnih idejnih prvin, od katerih bi nekatere lahko bile šamanistične.

Key words: šamanizem, animizem, svetovno drevo, obsedenost, ekstaza

Različni avtorji, ki so pisali o šamanizmu, si niso bili enotni glede njegove vsebine in geografske razširjenosti. Tako danes poznamo kar štiri različne definicije šamanizma: po prvi je šaman vsakdo, ki ima v spremenjenem stanju zavesti stik s svetom duhov. Po drugi razlagi so šamani le tisti posamezniki - specialisti, ki delujejo v prid skupnosti. Tretje, najbolj razširjeno mnenje razlikuje šamane od drugih posvečencev, npr. čarovnikov, zdravilcev ali jasnovidcev, vendar pri tem niso jasni kriteriji delitve med njimi. In končno obstaja še prepričanje, da je šamanizem omejen le na religije Sibirije in sosednjih območij Azije, čeprav je pogostokrat le ena od komponent teh religij in tudi ne vedno prevladujoča (povzeto po Hutton 2001:VIII).

Nekateri razlagalci so razlikovali šamanistični trans od obsedenosti: v prvem primeru bi šlo za potovanje človeka k duhovom, v drugem pa za obisk nekega duha ali božanstva pri človeku, ki ga obsede. Torej bi bil šaman "gospodar" duhov, obsedena oseba pa njihov "služabnik" (ali začasno "brez svoje duše"). Pri prvem je trans namerno izzvan, pri drugem pa se zgodi mimo lastne volje (Antoničević 1990:23). Drugače rečeno: šaman je tisti navdihnjeni posameznik, ki zna bodisi nadzirati duše ali duhove, saj se z njimi srečuje v bolj ali manj prijateljskih razmerah, ali pa se dogaja, da v njegovem telesu prebiva več različnih duš (Lewis 2003:25,41-43). Srečujemo tudi mnenja, da je šamanizem na evrazijskem Severu predvsem inspiracija, obsedenost pa naj bi bila značilna bolj za obrobje visokih kultur (Tibet, Nepal...) (Hultkrantz 1998:68). Vendar ti preprosti obrazci niso vedno in povsod veljavni. Treba je le analizirati izročilo samih udeležencev - šamanov, pa se pokaže, da pri druženju človeka z dušami/duhovi ni nekega enoznačnega vzorca, temveč se prepletajo različne kombinacije medijskega "obvladovanja" in "podrejenosti".¹ Tako imajo npr. sajansko-altajski šamani različne pokrovitelje, med katerimi so tudi duhovi svetih gorá, sami pa pri tem obvladujejo druge, šibkejše, duhove in duše (Tjuhteneva 1995). Šaman lahko opravlja delo tudi proti svoji volji, saj mu duhovi "zaščitniki" grozijo, če jih ne sprejme (Arbman 1968:608,615). Menijo tudi, da ne išče šaman svojega duha - zaščitnika, temveč si slednji poišče svojega šamana. Če šaman odkloni ali se povsem ne podredi, lahko celo umre (Knoll – Greiling 1952-

¹ Glej npr. omembe "belih" in "črnih" ter "gornjih" in "dolnjih" šamanov v: Xenofontov (2001). Podobno so se delili tudi furlanski "benandanti" in "malandanti"

53:235). Duh ima končno besedo pri tem, ali bo nekdo postal šaman, celo pri ljudstvih, pri katerih je šamanski poklic deden (Paulson 1964:135-136).

Še bolj občutljivo je vprašanje, ali je šamanistični trans enak ekstazi ali različen od nje? Odgovor bi lahko bil, da so obe oznaki doslej uporabljali evropski raziskovalci, ki o podrobnostih šamanističnih duševnih "potovanj" največkrat niso veliko vedeli. Vsak od teh opazovalcev je poudaril tiste posebnosti šamanističnih obredov, ki so se jim zdele pomembne, pri tem pa so seveda imeli precejšnjo vlogo predsodki in podcenjevanja, tako kot so od časa *new age* šamanizem ponekod tudi nekritično precenjevali (Hamayon 1993:4-6). Poskuse razlikovanja med obema pojmomoma najbolje prikazuje naslednja tabela:

Trans:

nepokretnost

tišina

samota

brez krize

izguba čutov

spominjanje

halucinacije

Ekstaza:

gibanje

hrup

kolektivnost

s krizo

čutna prestimulacija

amnezija

brez halucinacij (Rouget 1980:36).

V tej klasifikaciji je kar nekaj spornih mest: ekstazo naj bi spremljala amnezija, pa se vendarle šaman vedno spominja svojih vizij (Paulson, 1964:138). Ker južnoslovanska "spiritualna potovanja" kresnikov, vedomcev in sorodnih bitij potekajo v spanju, sibirske šamanske seanse pa med javnim nastopanjem, bi po zgornji razpredelnici oba pojava spadala v različni kategoriji. Vendar je "spanje" naših kresnikov podobno naravnemu spanju le za zunanje opazovalce in je težko trditi, da njihove vizije in izkušnje prihajajo iz sanj in da nimajo nič skupnega s šamanizmom. Poleg tega potovanja duš med "spanjem" niso bila značilna le za južne Slovane, temveč tudi za mnoge druge kulture. Za primer naj bo zgodba o danskem junaku Bodvarju Biarkiju (ali islandskem Bothvarju Bjarkiju), ki jo je po starejših virih povzel Saxo Grammaticus v zgodnjem 13. stoletju in jo vključil v svojo *Gesto Danorum*: Bodvarja so prišli nek večer, sredi bitke, klicat domov,

naj priskoči na pomoč tovarišem, ne vedoč, da se že bori v prvih vrstah v podobi orjaškega medveda. Ko je eden od prijateljev stopil v njegov šotor in zagledal njegovo negibno telo, ga je prebudil, vendar je tedaj tudi medved izgubil in Danci so bitko izgubili (Ellis Davidson in Fisher 1980:47-49; Ellis Davidson 1978:126-142, 258-259).

Kot da dilem ne bi bilo dovolj, je fenomenološko nejasna tudi delitev med dušami in duhovi. Prav tako ni ostre razmejitve med liki šamanov in njihovih živalskih pomočnikov, saj oboji nastopajo v živalskih podobah, kar bi bilo lahko rezultat metamorfoz. Prav zato (ali kljub vsemu) je treba priznati, da je šamanizem kompleksen religiozni pojav. Sestavljajo ga prvine, ki posamično obstajajo tudi zunaj njega, vendar le vse skupaj sestavljajo značilno in smiselno celoto. Tako trans in/ali ekstatični kult sam po sebi še ni zadosten dokaz za šamanizem: pomembna je tudi institucija šamanov, t.j. oseb, ki premagujejo duše ali duhove, sprejeti pa morajo biti tudi družbeni obrazci povezovanja z dušami/duhovi (Zh mud 1997:108-112). Glede zunanjih prepoznavnih znakov šamanov (npr. posebno oblačilo, magično zrcalo, šamanski boben, ples...) velja, da niso zelo pomembni, saj celo v Sibiriji obstajata dve obliki šamanizma, od katerih prva pozna boben in ceremonialno oblačilo, druga pa nima teh atributov (Hultkrantz 1998:58). Pomembna so tudi vprašanja, kako je bilo "uporabljeno" spremenjeno stanje zavesti posameznika, kakšna je bila družbena podoba "oddvojene realnosti", kako je bilo imenovano takšno obnašanje in kakšna je bila družbena presoja o njem (Goodman 1980:32). S tem so povezani tudi miti, ljudske pripovedi in pesmi, šege in navade. Predmet našega zanimanja bo zato vprašanje, ali je tudi v slovenskem ustnem izročilu po takšnih kriterijih mogoče odkriti sledove šamanizma, ali pa gre le za nekonsistentne naplavine iz različnih obdobj in tradicij.

Ena od pglavitnih značilnosti vsakega šamana je njegova sposobnost vzpostavljaja stikov in sporazumevanja z zunajtelesnim nezemeljskim svetom. Iz bogate etnografske literature o različnih človeških kulturah je razvidno, da so šamani potovali iz profanega sveta v onstranstvo skozi zemeljske odprtine (luknje, skalne razpoke, podzemske jame ipd.), ki jih v mikrokozmičnem smislu predstavljajo človekove telesne odprtine (prim. Antonen 1994:106). Takšna potovanja pa se niso dogajala v telesni, temveč v duhovni obliki. To pomeni, da je med šamanovim potovanjem v druge sfere stvarstva njegovo nezavedno in otplo telo ležalo na zemlji in oživel

šele potem, ko se je vanj po opravljeni nalogi vrnila njegova potujoča duša. Da ne bi teh stvari opisovali preveč na splošno, navedimo za primer ljudsko zgodbico iz slovenske Istre: *Pred mnogo leti, ko si na vsakem vogalu srečal berača, ki je prosil za kos kruha, se je dogajala ta štorija. Nekega dne so možje vzeli motike in šli dol proti Kopru iskat delo. Že dolgo so hodili po soncu in potem so prišli v neki kraj na vrhu hriba. Šli so k bogatemu kmetu - Lahu - in ga vprašali, če ima kaj dela. Poslal jih je okopavat vinograd. Zemlja je bila trda kot kamen, sonce jih je žgalo in hitro so bili vsi mokri od znoja. Bili so žejni in lačni, a so morali potrpeti. Ko je prišla ženska z jerbasom na glavi in jim prinesla malico, so utrujeni sedli na tla in kot volkovi pojedli, kar so jim prinesli. Potem so šli v senco hrasta in so tam počivali. Neki možak, ki so ga klicali Pjerin, pa je odšel počivat stran od njih in se je vlegel pod grm. Takoj je zaspal. Drugi možje so videli, da mu je iz ust priletel sršen. To je videl tudi Lazar in je rekel drugim, naj pazijo, kdaj bo priletel ta sršen nazaj. Res so videli, da se je sršen vrnil in je Pjerinu zlezal nazaj v usta. Potem se je ta prebudil, a možje so skočili k njemu in mu rekli, da ga bodo ubili, če jim ne pove, kje je bil. Pjerin se je ustrašil in jim povedal. Rekel je: "Oh, ko bi vi vedeli, kje sem bil! Bil sem v Pazinu in sem neki ženi ubil še nerojenega otroka." In še to je dejal: "Ko bi me vi samo malo premaknili, bi takoj umrl, kajti oni sršen, ki je bil moja duša, ne bi več našel poti nazaj." Torej, vidiš, kako so kopači spoznali, da je Pjerin pravi čarovnik (Tomšič 1989:58).²*

Ta pripoved, ki opisuje ločitev duše od telesa med "spanjem", je bila prvič objavljena šele leta 1989, vendar ji lahko ob bok postavimo sto let starejšo verzijo s Tolminskega (odlomek daljšega teksta). V slednji se kar dvakrat ponovi motiv prehoda duše iz telesa v telo, pri tem pa je dogodek tudi kritično relativiziran: *Dva trudna popotnika se vsedeta v lipovo senco kraj ceste... Enega izmed njiju takoj premaga spanec in zaspi prej kot drugi. Čuječi pa vidi priti iz ust spečega tovariša lepo belo ptičico, podobno golobu. Ptičica gre nekoliko po trati in zagleda ovčjo lobanjo, ki je bila že sama kost. Ta čudna stvarca zleze vanjo in pogleduje enkrat skozi eno ovčje oko, drugič skozi drugo in zopet skozi usta in ušesa. Tako je pogledovala ta bela živalica skozi luknje tiste ovčje črepinje, dokler se ni naveličala. Zraven te kosti pa*

² Glej varianto te zgodbe v istem delu na str. 59 (št. 39).

je tekel prijazen potoček. Vse to je opazoval popotnik, ki je bedel. Čez dolgo časa priskače ptičica spet na usta spečemu tovarišu in ko zleze vanj, si ta oddahne in se zbudi. Takoj začne pripovedovati, kako lepo je sanjal, kako je hodil po velikem gradu in kako je pogledoval skozi okna na plano, kjer je videl teči veliko reko, in mu ni mogel dovolj popisati vse tiste lepote. Tedaj mu pokaže njegov tovariš tisto ovčjo glavo rekoč: "Tamle si hodil, po tistem gradu, pri oni vodici," in mu vse natanko razloži...(Fonovski 1882:139)

Zelo podobno zgodbo o človeški duši, ki med "spanjem" potuje po svetu v živalski podobi in se vrne nazaj v telo "spečega", je zapisal že ob koncu 8. stoletja zgodovinar Pavel Diakon v svojem delu *Historia Langobardorum* (3.34). Junak njegove zgodbe je frankovski kralj Guntram. Podobno zgodbo poznamo tudi iz germanske *Ynglingasage*, kjer se bog Odin spremeni v ptico, zver, ribo ali kačo, tako da "odloži" svoje telo kot speče ali mrtvo in lahko v trenutku prepotuje velike razdalje (Lixfeld 1972:60-107). Vse to morebiti kaže na nordijski izvir zgodbe, kar lahko utemeljujemo tudi z norveškimi ljudskimi variantami (Grambo 1973:433-441; Christiansen 1958). V ljudskem pripovedništvu je ta motiv v različnih verzijah razširjen po vsej Evropi, zlasti v nemško govorečih deželah, sporadično pa sega še daleč v Azijo, vse do Japonske (Schröder 1928:163-164). Z njim so se povezale ljudske pripovedi o mori, čarovnicah in čarodejih, volkodlakih in vampirjih ali nasploh o dušah pokojnikov v živalski podobi. Za primer navedimo ukrajinsko verovanje, da duša zapusti telo umrlega človeka največkrat v obliki muhe. V Gevgeliji in okolici pa se duša, ko zapusti telo, spremeni v muho (Tolstaja 2000:71).³ Duša čarovnice potuje kot osa, ki zleti speči ženski iz ust in se spet vrne (Prätigau). V švicarskem kantonu Glarus so pripovedovali, da je vsako noč duša neke čarovnice odletela skozi okno spalnice kot čmrlj in se zjutraj po isti poti vrnila v telo. Neko noč je mož zaprl okno; duša ni mogla nazaj in ženska je umrla (Vonbun 1862:58; Vernaleken 1858:128-129). V zapisniku čarovniškega procesa iz 18. stoletja v Mühlbachu v Transilvaniji sta priči izjavili, da sta videli, kako je speči ženski, ki je ni bilo mogoče prebuditi, priletela muha naravnost v usta, kar je pomenilo, da je čarovnica (Frazer 1936:39). Očitno pa ni bilo vsakemu človeku mogoče zapuščati svojega telesa in se vračati vanj. To so zmogli le ljudje s posebnimi sposobnostmi, ki

³ Različne slovanske paralele našteva tudi Gura (1997:438-441).

so se ponekod na Slovenskem in zahodnem Hrvaškem imenovali kr(e)sniki. V Istri je še ohranjeno prepričanje, da krsnikom in njihovim nasprotnicam "štrigam" v spanju prileti iz ust muha (Šešo 2002-03:38-39). V nezavednem stanju so lahko zelo hitro premagali velike razdalje. Tako se po nekem slovenskem zapisu *vsako noč /.../ poda Kresnik na pot, da pregleda vse kraje svoje dežele. Vrne se prej, preden more njegova žena, ki počiva v isti postelji, kaj opaziti* (Kelemina 1930:38, št. 1/9). V drugi slovenski zgodbi je opisano, kako je neki kosec med spanjem (ali "spanjem") obiskal cesarico na Dunaju.⁴ Istrski kresniki so resda (za)spali doma, vendar je njihov duh ("drugo telo", kot senca) medtem potoval po svetu. Nekateri so s seboj nosili križ ali zvon (Lipovec Čebren 2003:101). Nekatera pričevanja iz slovenske Istre kažejo, da se kresniki niso odpravljali na pot po svoji odločitvi, temveč po višji volji (Lipovec Čebren 2000:25). Ob istrski zgodbi o Pjerinu in duši v podobi sršena se lahko spomnimo, da je švedski nadškof iz Uppsale, Olaus Magnus, opisal seanso laponskega šamana, ki sta ga navadno spremljala njegova žena in pomočnik. Ko se je šaman zgrudil na tla kot mrtev, je moral njegov spremljevalec skrbeti za odganjanje muh od njegovega telesa, saj bi vsaka od njih kot nekakšen "genius" lahko odpeljala njegovo telo v tujo deželo. Takšna previdnost očitno kaže na bojazen, da bi se v telesu šamana med odsotnostjo "lastne" duše naselila "tuja" duša.⁵

Omenili smo že, da nikakor ni bilo dobro buditi "zaspalega", saj mu je pretila smrtna nevarnost. V slovenski in hrvaški Istri je bilo znano svarilo, da se *kr(e)snika, ko leži z odprtimi usti* (medtem ko se njegova duša bojuje s čarovnicami – "štrigami") *ne sme nihče dotakniti. Če bi ga tedaj kdo premaknil, ali pa bi skušal govoriti z njim, se ne bi več zbudil in bi umrl* (Bošković - Stulli 1960:282).⁶ Isto opozorilo vsebuje tudi slovenska pripoved, da je Kresnikova žena neprevidno poklicala svojega moža, ko ga je zagledala na

⁴ Rokopisna zbirka Efrema Mozetiča iz Mirne pri Gorici (1937-41), str. 3, Inštitut za slovensko narodopisje pri ZRC SAZU, Ljubljana.

⁵ Mihály Hoppál (1994): *Schamanen und Schamanismus*. Augsburg 1994, str. 44 in ilustr. na str. 45 iz dela *Olaus Magnus, Historia de Gentibus Septentrionalibus*, Roma 1555, nova izdaja London 1971; cit. po: Schefferus (1956 [1673]).

⁶ Maja Bošković – Stulli: *Folklorna građa iz Peroja*. Rokopis iz Arhiva Instituta za Narodnu umjetnost v Zagrebu, št. 173, str. 64. Primerjaj tudi ZNŽO 1:224 sl. in Lipovec Čebren (2000:25).

grajskem stolpu (na povratku z nočnih spopadov) in je zato padel z višine in umrl (Kelemina 1930:349, št. 245/10). Kresnik je bil torej med svojimi ekstatičnimi potovanji vselej na meji med življenjem in smrtjo. Bližnje primerjave imamo v makedonskem ljudskem izročilu, kjer se z demonom, ki prinaša neurje, bori "zmajeva" duša, njegovo telo pa ostane na zemlji. Če bi medtem kdo prenesel njegovo telo drugam, se duša ne bi znala vrniti in "zmaj" (zmajski človek - op. Z.Š.) ne bi mogel več oživeti (Vražinovski 1973:61). Obstaja pa še analogija iz koroške ljudske medicine: bolnik, ki so ga obsedli uroki (demoni), si je moral sezuti čevlje s prekrizanimi nogami in jih nato prestaviti vstran, da pobegli demoni ne bi več našli poti nazaj (Zablatnik 1972:184).

Po bolgarskem ljudskem verovanju "zmajski človek" v času hudega neurja globoko zaspi, medtem pa njegova duša zapusti telo, usmerja oblake in se bori proti nevihtnemu zmaju ali vodi oblakov iz druge vasi (Dukova 1970:235). Tudi na srbskem podeželju je bilo razširjeno prepričanje, da duše "zmajev" v globokem snu potujejo v oblake in se tam, največkrat v mesecu marcu, borijo z zlimi demoni (Zečević 1969:365; Trojanović 1911:159-160). Daljno indoevropsko paralelo pa nam predstavlja odlomek iz sanskrske *Brhadaranyaka upaniṣad* (4.3.12): *Puščajoč spodaj gnezdo (= telo), ki čuva dih, in prihajajoč nesmrten iz tega gnezda, se sprehaja povsod, kjer hoče, kot čudna zlata ptica "puruša"*. Indijska vedska "puruša" je bila v človekovem telesu, dokler je bil buden, zapustila pa ga je tedaj, ko je zaspal ali se globoko zatopil, in tedaj, ko je umrl. Pri tem je treba poudariti, da je bila šamanistična seansa (s kataliptičnim stanjem) pogostokrat nenačrtovana, izpeljana v nuji, in se je lahko končala tudi s šamanovo smrtjo (Tolley 1994:140-141).

Razlika med pokojnikom in "duševnim popotnikom" za zunanje opazovalce ni bila vselej jasno razvidna, še posebej, če niso mogli zaznati znakov dihanja in srčnega utripa. Na Madžarskem so takšno stanje primerjali s "smrtjo", a takega človeka vendarle ni bilo dovoljeno pokopati, saj je le spal, čeprav njegove duše ni bilo v telesu (Diószegi 1958:62). Začasna (patološka ali načrtno povzročena) omrtvičenost telesa je zagotovo lahko imela usodne posledice, saj so se ljudje bali, "da bi jih pokopali kot mrtve", čeprav bi bili v resnici samo navidezno mrtvi ("v cugu"). V Ziljski dolini so zato celo naročali, da jim morajo prerezati žile, preden jih pokopljejo. Bali so se, da bi se jim zgodilo, kakor nekemu mladeniču, ki je bil strasten lovec

in je najrajši lovil zajce. Napravil si je (šamanistično?-op. Z.Š.) votlino, kjer jih je ponoči pričakoval. Nekoč se zjutraj ni vrnil, šli so gledat v votlino in ga našli tam mrtvega. Pokopali so ga, ne da bi opazili, da je na eni strani še mehak. Ponoči pa se je prikazal v sanjah materi in rekel: *Pokopali ste me živega, bil sem samo v cugu*. Drugo jutro so odkopali grob, a mladenič se je bil že zadušil" (Möderndorfer 1934:24; Zgodba o pokopu živega jakutskega šamana: Xenofontov 2001:58). Besedo "cug" bi v tem primeru lahko enačili z izrazom "trans" (iz lat. "transire", umreti, iti prek iz ene eksistencialne situacije v drugo).

Tudi po sodobnih definicijah je ena od pglavitnih značilnosti transa prav omejenost ali nezmožnost hotenega gibanja telesa (Reber in Reber 2001: geslo *trance*).⁷ Ker je "cug" verjetno le slovenska varianta nemškega "Zug", velja opozoriti tudi na pomenske variante "poteg", "vlek", "ris v puškini cevi" (spirala, op. Z.Š.), "vprega", "prepih", "dih", "dušek" in podobno (Tomšič 1964:971, geslo *Zug*). Pomeni stanje, ko duša potuje in ko jo vleče navzgor skozi kanal, ki ga nekateri sibirski šamani opisujejo kot "dimnik" ("smoke hole") (Hultkrantz 1993:47). Odprtino za dim, ki ima tudi pomen posredovanja žgalnih darov v nebo, so šamani spremenili v konkretno mistično izkušnjo (Eliade 1964:265). Takšen "dimnik" je bilo po slovenskem ljudskem izročilu (in še kod drugod) tudi votlo drevesno deblo (Šmitek 1998:65). Enak mistični občutek so imeli plesalci na slovenskih romarskih poteh v 18., 19. in prvi polovici 20. stoletja. Njihovi ekstatični plesi, med katerimi so nekateri doživljali trans, so se ohranili do nove dobe na Dolenjskem in Štajerskem in so jih uprizarjali na večer ali predvečer romarskih praznikov pri Marijinih cerkvah ali (po starejšem Valvasorjevem poročilu) pri cerkvi svetega Jurija (Ramovš 1975:47-78). Ta ples se je imenoval "vrtec", kar je po pričevanjih udeležencev in po slovarju iz tistega časa pomenilo "zračni vrtinec" (op. cit.; Pleteršnik 1895:801, geslo *vrtec*).

Po Richardu Nollu je bistvo šamanizma kultivacija vizije ("vision cultivation"). Cilj šamana so duševne predstave ("mental imagery"), do katerih pride v spremenjenem stanju zavesti (Noll 1985:443-461). Šamani doživljajo svoje seanse z občutki, da letijo po zraku in v oblakih premagujejo svoje nasprotnike, da vodijo duše umrlih na oni svet, se pogovarjajo z dušami

⁷ Za razliko od transa naj bi se ekstatično gibanje kazalo v silovitem, divjem gibanju (Reber in Reber 2001: 227, geslo: *ecstatic state*).

prednikov ali pa se vzpenjajo ali spuščajo po "svetovnem drevesu", ki lahko predstavlja bodisi Rimsko cesto ali vertikalno svetá ("axis mundi"). Slovenski kresniki so se dvigali v nebo in v oblake v živalski podobi (v podobi belega bika ipd.), da bi se tam spopadli s svojim sovražnikom (v podobi črnega bika) in zagotovili dobro poljedelsko letino, vedomci pa so bili podobni zmajskim ljudem s krili ali velikim pticam. Druga pot z našega sveta na nebo ali v podzemlje je bilo plezanje ali spuščanje po deblu kozmičnega drevesa, pri čemer je vsaka od treh, sedmerih ali deveterih vej predstavljala svojo nebesno sfero. Pokrajina, mesto in grajska stavba, ki se je pokazala plezalcu na vsaki veji, imenovani "suha" veja, je imela tudi pomen ograjenega vrta ali dvorišča (Belaj 1998:185). To pa je blizu izvorni ideji o raju (avest. *pairidaeza*, obzidan vrt; podobno tudi gr. *paradeisos* in lat. *paradisus*).

Da je ponekod v Istri še danes mogoče srečati zdravilce z izrazito šamanističnimi izkušnjami, dokazuje nedavni terenski zapis Uršule Lipovec Čebtron iz vasi Sveti Anton: *Jaz grem človeka iskat v vesolje, tam vse nastaja /.../ no in ko grem prek teh sto vesolij, so ena zelo gosta in jim rečemo prag smrti /.../ grem pa prek več pragov smrti, lani pred Božičem sem šel prek petdeset pragov, letos že devetsto (ali?) tisoč /.../ prek teh pragov smrti ti srce kdaj komaj vzdrži. Gor gre celotno duhovno telo, fizično pa je dol in popolnoma normalno deluje. Žena tega zdravilca pa je povedala: To so bitke v vesolju in letos je bil trikrat ranjen in te rane so se občutile na fizičnem nivoju... enkrat je bil ranjen v hrbtenico in čeprav ni bilo nobene rane, je imel tri mesece ogromne probleme s hrbtenico...* (Lipovec Čebtron 2003:151).

Že dolgo je znana ocena, da je šaman razmišljal in deloval egocentrično, zato se je tudi postavil v središče svetá in sam komuniciral z onstranstvom in zato tudi le on dobil podporo nadnaravnih sil (Meuli 1975:843). Zato je razumljivo, da številna slovenska ljudska poročila o vedomcih in kresnikih opisujejo spopade pod drevesom, ki raste na "križišču poti". To razpotje, ki s svojimi štirimi kraki ponazarja štiri smeri nebá (tako kot štiri rajske reke v paradizu), hkrati simbolizira tudi središče kozmosa. Po izročilu iz hrvaške istrske vasi Peroj naj bi se "krsnik" boril s "štrigami" na češnji, ki je rasla na križišču poti (Bošković - Stulli 1960:282).⁸ Kozmično drevo je bilo lahko tudi kakšno drugo drevo s plodovi (jablana, hruška, oreh...) ali smreka ali

⁸ Maja Bošković – Stulli: *Folklorna građa iz Peroja*. Rokopis iz Arhiva Instituta za Narodnu umjetnost v Zagrebu, št. 173, str. 64.

pa votla vrba, rastoča ob vodni strugi (Šmitek 1998:58).⁹ Vrbe so ponekod v Srbiji sadili na grobove in imajo zvezo s kultom mrtvih in z nesmrtnostjo. Pri Slovencih, Hrvatih in Srbih imajo vrbove vejice apotropejsko in zdravilno moč (Vinšćak 2002:18,117,119,129,136).

Tudi srbsko ljudsko izročilo poudarja, da je takšno drevo "zraslo sredi sveta". Bilo je ravno kot puščica in le toliko debelo, da se ga je človek z lahkoto oklenil z rokami, visoko pa je bilo tako, da se ni videla niti ena veja. Da bi ugotovil, kakšen sad ima to drevo, je cesar razpisal nagrado in povrh obljubil še svojo hčerko tistemu, ki bi se povzpел v krošnjo. Naloge se je lotil mlad fant, ki je plezal po gladkem deblu s pomočjo treh jermenov s kovinskimi zaponkami. Mladenič je to pustolovščino uspešno prestal in se vrnil na zemljo (Bošković - Stulli 1966:667-694). Slovenske variante (AaTh 302) se razlikujejo zlasti v tem, da je junak pri vzpenjanju uporabil železne "kremplje", pritrjene na noge in tako prišel do zlatih plodov na vrhu drevesa (Bolhar, ur. 1981:66-71). To spominja na baltske ljudske pripovedi o vzponu na "stekleno goro". Po drugih variantah je vzel s seboj na pot sedem sekir in sedem parov čevljev ali tri sekire, ki jih je izmenično zabadal v deblo (Trdina 1952:119-145; Bohanec, ur. 1994:99-106). S tem se slovenske zgodbe približujejo drugemu vzorcu, ki ga poznajo tudi Madžari, vendar ostaja vprašanje smeri medsebojnega vplivanja še odprto (prim. Solymossy 1928:325-334; Horálek 1967:270-272).

Slovenske ljudske pesmi o Godcu pred peklom, pripovedi o Kralju Matjažu, ki gre v podzemlje po ljubico ali po mater (kot Orfej ali kot Dioniz) in porabska pesem o godcu, ki skuša prepričati Boga, naj sprejme v raj njegove bližnje sorodnike, so veljale kot prežitki poznoantične grške tradicije, dokler ni Åke Hultkrantz opozoril na severnoameriške indijanske variante (Hultkrantz 1957).¹⁰ Zanimive vzporednice s Sibirijo in Severno Ameriko se kažejo tudi pri slovenskem mitu o nastanku sveta s potapljanjem boga po zrno zemlje na dno prvotnega oceana (Šmitek 1998:11). Jakuti in številna druga sibirskaja ljudstva poznajo zgodbe, kako je bog gromovnik, ali

⁹ Vrba nastopa kot "svetovno" drevo zlasti v vzhodnoslovanski folklori (Belaj 1998:184-185).

¹⁰ O slovenskih motivih te vrste sta pisala Avgust Pavel in Milko Matičetov.

kdo drug, sestavil raztrgano telo šamana in ga obudil v življenje. Povsem enako se je dogajalo tudi s slovenskimi kresniki in vedomci (ibid. 77).¹¹

Da je bila ta problematika večplastna in prepletena, kaže podatek, da so stari Grki poznali *daimone*, ki so v podobi kač varovali posameznike, družine in hišna gospodarstva pred različnimi nevarnostmi. Tudi Rimljani so častili *genije*, osebne duhovne zaščitnike, ali božanske varuhe ljudi in določenih zemljišč. Za našo razpravo je pomembno, da so bila ta nižja božanstva bodisi "dobrodelna" ali "škodljiva", vsekakor pa različna od duš, ki po prvotnih pojmovanjih nikoli niso dosegle božanskosti in so bile po smrti ljudi največkrat obsojene na trpljenje. Podobno velja za iranske *fravaše* in za indijske *marute*, da niso bili omađeževani z grehi človeka in njegove duše, čeprav so vsaj prvi v nekaterih primerih prebivali v človeških telesih. Omenili smo že indijsko vedsko predstavo *puruše*, ki naj bi oživila človekovo telo, dokler je bilo budno in ga zapuščala med spanjem, v nezavednem stanju in po smrti. V vsakem primeru pa je bila *puruša* (ali *atman*) po svojih pojavnih oblikah (kot dih, duša ali poosebljena vitalnost) različna od duše kot "senčnega dvojnika", ki je prav tako zapustila telo ob spanju ali smrti. "Šamanistična" lastnost *fravašev* in *marutov* je v tem, da se kolektivno borijo proti silam zla in teme, da so povezani z bliskom, gromom in nevihto, da s tem skrbijo za rodovitnost polj, živali in ljudi in da so tudi zdravitelji, ki lahko obudijo umirajočega človeka nazaj v življenje (*Atharva veda* 8.1.2; *Yašt* 13.32.40). Ob tem so bili *fravaši* lahko istočasno prisotni na nebu in na zemlji in tako kot *maruti* zaščitniki ljudi, bivališč, polj, dreves... Zato v neki pogrebni himni (*Atharva veda* 18.2.22) prav *maruti* odnesejo dušo umrlega v nebesa. Morebiti zato, ker niso le božanstva vetra, temveč tudi sape ali diha živih bitij (*Śatapatha brahmana* 9.3.1.7; *Aitareya brahmana* 3.16). Le z dihom se človek lahko odreši demonov. Večina omenjenih mitoloških bitij je imela mikro- in makrokozmični značaj: po *Upaniśadih* naj bi v srcu vsakega človeka živel mikrokozmični *puruša* ("človek"), medtem ko so bili drugi *puruše* povezani z ognjem, soncem, vodo, vetrom, zemljo ali z vesoljskim makrokozmosom (Barnett 1929:731).

Domnevamo lahko, da je bila nekoč na Slovenskem znana dvojnost t.im. "življenjske duše" in vzporedne "psihične duše", ki je vidna tudi v izrazih

¹¹ Po jakutskem izročilu so najsposobnejši šamani ne le enkrat, temveč trikrat razkosani in oživljeni (Xenofontov 2001:61).

duh in *duša*. Ohranila se je šega, da so na Slovenskem darovali duhovom pokojnikov še pred slabim stoletjem za božič obredno pecivo, podobno kot v Iranu in Indiji *fravašem* in *marutom*. Takšno božično pecivo seveda poznajo še drugi evropski narodi. Ponekod v slovanskem svetu pa se je še do nedavnega ohranilo živo verovanje, da ima vsak človek dve duši. Vaščani iz predelov okoli Skopja so npr. vedeli povedati, da je *ena od obeh duš vedno s človekom, druga, o kateri se nič (določnega) ne ve, pa odide, ko človek spi, se sprehaja in tako človek sanja* (Filipović 1939:496). Poljaki in karpatski Ukrajinci so verjeli, da so imeli dve duši le demonski ljudje, s tem pa tudi sposobnost upravljanja s točo: v času spanja ena od obeh duš zapusti telo in se odpravi na spopad s točo. Po opravljenem delu se spet vrne v speče telo (Tolstaja 1997:59). Stari Germani so z besedo *berserkr* imenovali vojščake, ki so se borili z "medvedjo močjo", tako kot že omenjeni Bodvar Biarki. To ime je prvotno pomenilo tiste z "medvedjo srjaco", vendar ne ogrnjene v pravo medvedjo kožo, temveč v "kožo" živalskega duha – zaščitnika (Bates s.a.:158-159). Tako omembe druge kože ali srjčice dobijo še jasnejši pomen. Po nekaterih pričevanjih je bilo treba *kresniku* srjčico, v kateri se je rodil, zašiti pod pazduho, da ne bi izgubil svojih sposobnosti (Bošković – Stulli 2003:14). Iz paralel o srbsko-makedonskem "zmajskem človeku" izvemo, da je to znamenje pomenilo, da ima pod rokami peruti, s katerimi leti po zraku (Trojanović 1911:154). To staro vraževerje se je kasneje preneslo na čarovnice: v zapisniku čarovniškega procesa pri Sveti Trojici v Halozah se je ohranil podatek, da se je čarovnica shajala s hudičem na križpotju in je dobila posebno znamenje pod desno pazduho (Pajek 1884:76, prim. Steirische Geschichtsblätter 3, str 176).

Ideja o "zmajskem človeku" je verjetno ohranjena tudi v ruskem epu o Vseslavu: rojstvo v placenti in sposobnost spreminjanja v volka (Jakobson in Ružičić 1950:343-355).

Ime "vedomec" je na Slovenskem in pri Slovanih, tako kot pri Madžarih, pomenilo človeka znanja, tistega, ki vé ("tudományos"), ali tistega, ki vidi ("látos"). Druge slovenske variante so izpeljane iz besede "vešča" (iz praslovanskega *vēst'ь, vešč, izkušen) in skupaj s številnimi slovanskimi paralelami pomenijo čarovnika, čudodelca, prerokovalca, pa tudi volkodlaka ali vampirja moškega ali ženskega spola (Snoj 1997:714, geslo *veščā*; Slupski 1971:306-309, 316). Da beseda "vedomec" sprva ni imela negativnega

pomena, dokazujejo indoevropske paralele, ki označujejo človeka, ki je imel božansko znanje in je bil iniciiran: tako je npr. Zaratustra (okoli 1500 pr.n.št.) sam sebe imenoval "vaedemna", "tisti, ki vé" (Boyce 2001:19).

Med indoevropske paralele spadajo tudi nemški *wissen* in latinski *videre*. Tudi tunguško-mandžurski termin "šaman" po nekaterih hipotezah izvira iz indoevropskega korena "ša", ki pomeni "vedeti" (primerjaj francosko *savoir*, vedeti, znati, ter špansko *saber* z istim pomenom).

Po madžarski tradiciji lahko samo tisti, ki je rojen z zobmi in ki je devet let pil le mleko, najde pot do čudežno visokega drevesa z devetimi vejami, ki zasenčijo celo Sonce in Luno (Diószegi 1958:270-271). Madžarski "táltos" ima, tako kot slovenski in hrvaški "kr(e)snik", sposobnost zdravljenja bolezni; podobno kot "kr(e)snik" se rodi s posebnimi telesnimi znaki in sposobnostmi in to velja za otroke moškega in ženskega spola. Med Laponci in različnimi sibirskimi ljudstvi (z izjemo Obskih Ugrov) je bilo šamansko poslanstvo izraz notranje moči posameznika, zato je takšen otrok že ob rojstvu imel zobe, veliko las ali kakšno drugo posebnost (tudi telesno deformacijo kot znamenje kontaktiranja z "onim svetom") (Corradi Musi 1997:16). Po drugih razlagah je bil takšen človek spočet na nadnaraven način: srbski viri poročajo, da so bili tisti, ki so lahko preprečili neurja, rojeni iz zveze ženske in zmaja, (Zečević 1969:365) po madžarskem izročilu pa je bil "táltos" potomec ženske in konja (Corradi Musi 1997:17)

V vzhodni Sloveniji in med pripadniki slovenske etnične skupine v Porabju je kresnika nadomestil madžarski "črnošolec" (grabancijaš), ki prav tako povzroča ali odganja nevihto: *Črnošolec vódi s seboj oblačnost. V družbi z njo hodi k hišam mleko prosit. Če mu ga kdo ne dá, potem mu pripelje točo.* Črnošolec ima črno knjigo, iz katere lahko pričara oblake, meglo in neurje. Če pokriža nebó, se to hitro zjasni. Na svojski način je povezan z otroki, ki jih zaznamujejo posebni znaki. Tako je po porabski pripovedi črnošolec ugrabil otroka, ki se je rodil z zobmi: *Ko je to dete bilo staro trideset let, bil je že moški, se je vrnil k materi, a ni ostal doma; odšel je nazaj v oblake* (Krajczar, ur. 1996:249,252-253). To spominja na klicanje kresnika, a tudi krsnika, "štrigona" in "kudlaka", ko je bil star 7, 18 ali 21 let, kar bi lahko pomenilo iniciacijske preizkušnje (Bošković–Stulli 1960:290). Po nekaterih istrskih variantah so krsnika najprej prišli vabit nečisti duhovi in šele potem, če je odklonil, drugi krsniki (Šešo 2002-03:28-31).

Na Slovenskem je bilo razširjeno prepričanje, da imajo oblast nad neurjem in točo tudi duhovniki (Gričnik 1998:113). Ti se, tako kot kresniki, bojujejo med sabo. Leta 1884 je Josip Pajek zapisal, da *duhovniki toči lahko branijo v svojo župnijo in oblake kam drugam naženejo, če le hočejo za to potrebne molitve opravljati. Včasih pa duhovniki raje pustijo, da toča vse pobije, seveda duhovnikom tudi, ker bi ljudje sicer preveč prevzetni postali. Ko je... v Stranicah toča hudo pobila, so kmetje kar nad župnika segli, ki so se jim le s težavo ubranili* (Pajek 1884:237, prim. Novice 1858:142). Janez Trdina nam je ohranil dolenjsko ljudsko vero, da se med seboj borita dva bližnja župnika, tako da *zaganjata točne oblake drug drugemu v duhovnijo*. Pri tem se lahko tudi sama dvigneta v oblake (Trdina 1904:42, št. 44). Znana je še ljudska pripoved, kako je župnik iz Žetal obranil svojo faro pred točo: po njegovem eksorcizmu se je iz oblakov najprej zaslišalo meketanje kozla, ko pa je žival padla na tla, se je spremenila v župnika iz sosednje fare. Po drugi varianti pa je v tistem hipu zadela kap nekega moža v sosednji vasi, za katerega so menili, da je čaral in povzročal točo.

Spopadi kresnikov in/ali vedomcev za oblast nad določenim teritorijem so podobni tistim pri sibirskih ljudstvih. Kot argument za to trditev naj omenim primer Evenkov/Tunguzov, predstavnikov "klasičnega" šamanizma: "Tuji šamani zberejo svoje klanske duševne pomočnike in jih pošljejo v neko drugo (sovražno) okolje, da bi tja zatrosili bolezen in smrt. Poslani duhovi res prodrejo na ozemlje drugega klana in začnejo jesti duše tamkajšnjih ljudi. Da bi se izognil nepričakovanemu napadu takšne vrste, ogradi domači šaman svoje klansko območje z mitično ograjo, ki jo nadzorujejo njegovi pazniki. Sovražni duhovi skušajo predreti to ograjo ali na nek način prevarati stražarje in se neopaženo pritihtapiti v notranjost. Če jim to uspe, se med ljudmi tega območja pojavita bolezen in smrt. Domači šaman in njegovi pomočniki začnejo boj z vsiljivci, jih preženejo in ponovno vzpostavijo varovalno ograjo, odidejo pa tudi, da bi se maščevali nad napadalci na enak način." Takšne razlage so bile razširjene tudi pri Laponcih na evropskem Severu (Tolley 1994:142-143).

M. Eliade je opozoril, da je bila v severni Aziji dežela mrtvih obrnjena podoba našega sveta: po tej logiki je veljalo, da pomanjkanje hrane na našem svetu pomeni njeno izobilje v onstranstvu (Eliade 1974:205). Tudi mi smo na nekaterih slovenskih primerih pokazali, da je bil "oni svet" zrcalna slika

našega okolja.¹² Upoštevajoč to dejstvo in predstave o šamanskih potovanjih v podobi ptic, bi lahko videli šamanistično (delno že pokristjanjeno) vsebino v belokranjskih in zagorskih ljudskih kresnih pesmih tipa "Tri so ptice morje/goro preletele" (Štrekelj, ur. 1904-1907:157-159, št. 5043-5046). Prva ptica se odtod vrača s pšeničnim klasom, druga z grozdno jagodo in tretja z "zdravjem in veseljem". Pesem je v bistvu prošnja, da bi ptice - z božjo pomočjo - posejale te dobrine po vaških poljih in vaseh. "Gora" in "morje" imata najverjetneje kozmološko dimenzijo, saj si prelet prek morja lahko predstavljamo bodisi v horizontalni ali vertikalni smeri (kot potopitev v vodno globino in v podzemlje). Let ptic prek morja (ali to, da so morje "obletele") zato skoraj zagotovo predstavlja izlet šamanovih duhovnih pomočnikov na oni svet, od koder prinesejo vse, kar si ljudje najbolj želijo. Vendar te sreče niso deležni vsi ljudje kjerkoli, le tisti v "našem selu", torej na jasno omejenem ozemlju. Da je bilo zdravje ljudi odvisno od izida dvoboja med domačim in tujim kresnikom, potrjujejo tudi štajerski viri (Pajek 1884:77).

Vse to se povezuje s predstavami o "omejenih dobrinah", ki jih poznajo številne zunajevropske etnične skupine: po takšnih naziranjih je blagostanje neenakomerno porazdeljeno. Če obstaja pri nas, potem ga primanjkuje drugod in nasprotno. Ker je minljivo, se je treba zanj venomer boriti na račun sosednjih skupnosti. Odtod torej občutje zavisti in rivalstva, ogroženosti in obkroženosti, ki je bilo značilno za odnose med sosednjimi vasmí. To nam dobro kaže primer osetinskih šamanov iz Zakavkazja, ki so ob novoletnih večerih potovali na oni svet, tako da so jezdili na psih ali mačkah, pa tudi na metlah in klopeh. V skupinah so se spopadali z dušami sosednjega plemena ali z dušami pokojnikov. Zmagovalna skupina je od boga - delitelja dobila nekaj zrnja, ki je zagotavljalo dobro letino, poraženci pa so prinesli domov le bolezen in smrt (Pócs 1989:58-59).

V Makedoniji je bilo sakralno središče takšnega vaškega območja drevo (hrast, oreh, akacija, vrba) z izvirom zdravilne vode ali vodnjakom in kamnitim križem ("krstom"), blizu pa je stala tudi kamnita miza, ob kateri so se zbirali člani lokalne skupnosti ob praznikih. Vaška kulturna mesta so imenovali "krs" ali "na krs" (Hadži Vasiljević 1930:391). Nekatere sestavine "svetega prostora" pa so lahko razvrščene tudi na obrobju, tako da

¹² Glej poglavje o Indiji v naši knjigi.

označujejo mejo vaške celote ("sinor", "medža", "mežda", "atar"). Takšna meja je največkrat potekala po markantnih geografskih točkah: grebenih hribov, dolinah, razvodjih rek, križiščih poti ipd. in je označevala ozemlje, na katerem je potekalo skoraj vse gospodarsko družbeno in obredno življenje lokalne skupnosti (Rusić 1956). "Sinor" ni navadna meja, temveč sveta črta, ki je ni mogoče izbrisati, premikati ali ogrozati brez posledic za storilce in oškodovance. Kako pomembne so bile te meje dokazujejo tudi makedonski srednjeveški rokopisi. Po vsaki kršitvi je treba mejo obnoviti. Da bi bila bolj vidna, so bila na nekaterih točkah postavljena znamenja ("belezi", "nišani", "sinori", "mežnici", "medžnici", "starci"), pogostokrat v obliki kamnitih križev. Bili so najmanj štirje križi, postavljeni v štiri smeri neba (Risteski 2002:232-241). Enako je bilo v Bolgariji: v vasi Lekorsko pri Sofiji so stali trije prastari hrasti, pod njimi pa križ iz časov, ko so se tod zbirali kmetje k božji službi. Hrasti so (skupaj s križem) varovali meje srenjskih polj pred točo, neurjem in drugimi nesrečami. Ko se je na nebu pojavil oblak, so prišli iz njega leteči zmaji in se spustili k drevesu. Spopadli so se s pošastmi, ki so ogrožale hraste, jih premagali in jih prepodili iz vasi (Barbar 1935:799). Tudi po srbski tradiciji so bili takšni "krstovi" varuhi meja, zemljišč in naselij. Na enak način je mogoče razložiti prosto stoječe ali v kamnite zidove vklesane križe v zaledju Dubrovnika. Na mejah srenjskih posesti so potekali tudi nekateri obredi, pri katerih so skušali demonsko moč na simboličen način preusmeriti v sosednjo vas (Radenković 1996:182-183). Je torej mogoče domnevati, da ime slovensko - hrvaških "kr(e)snikov" izvira iz prav takšnega pojmovanja meja in mejašev? Odgovor na to vprašanje bi mogel biti pozitiven tudi zato, ker naše "ekstatične kresnike" lahko primerjamo z makedonskimi "zmaji", ki se borijo v oblakih z demoni, odvrčajo točo in privabljajo dež. Tista vas, ki nima svojega zmaja, je nesrečna, saj so tam pogoste suše ali neurja, ki uničijo pridelek na poljih. Zmaj je torej zaščitnik svojega ozemlja in s tem tudi človekovega blagostanja (Vražinovski 1973:59-61).

Za svojo hipotezo imamo še nekaj drugih argumentov: pred sto petdesetimi leti so ponekod na Koroškem dečki na predvečer Jurjevega metali lesene križce v kresni ogenj ali jih zakopavali v zemljo (Majar Ziljski 1851:106-107; Zablatnik 1984:135-136). Pomenljivo je tudi dejstvo, da cvetlic za kresni blagoslov, "križevih rož", ni bilo dovoljeno nabirati drugod kot na mejah med njivami (Möderndorfer 1948:314). Kadar so slovenski kmetje želeli zaščititi družinsko posest, so spomladi, na binkošti, še do konca 19.

stoletja polagali na njive lesene križce iz blagoslovljenih šib, ali jih zatikali v zemljo ali pa zasajali v tla zelene vejice (npr. v središče križa, ki so ga pred tem zarisali na zemljo). S tem so v skromnejšem merilu ponavljali simboliko sakralnih vaških središč in mejá. V primeru srenjskih mejá pa bi pričakovali obstojnejše mejnike - in res imamo podatek iz Zgornje Ziljske doline na Koroškem, da so vaščani na binkoštno soboto prirejali celodnevne sprevede po poljih in tedaj obhodili vso farno mejo. Na čelu procesije so nosili križ, ki so ga zaradi dolge poti večkrat predajali drugim skupinam domačinov, ki so čakale na določenih mestih. Pomembne postaje so bili "vremenski kamni". Ti so bili narejeni iz dveh horizontalno položenih kamnitih plošč: spodnja je imela vdolbino v obliki križa in tja je kdo od udeležencev obhoda položil navskriž dve sveči, zatem pa vse pokril z drugo kamnito ploščo. To naj bi varovalo okolico pred hudo uro (Kuret 1989:324-325)¹³. Domnevamo lahko, da so v novejšem času nekatere takšne kamnite spomenike nadomestile zidane kapelice.

V zvezi s šamanizmom se zastavlja še vprašanje, ali je ekstaza kot psihosomatsko stanje tudi podlaga posebne ideologije, kakršno lahko opazimo npr. pri sibirskih ljudstvih?

Menim, da je bil tej hipotezi naklonjen Carlo Ginzburg, ki je primerjal furlanske "benandante" ("dobrohodce" ali "dobrodelneže") s slovensko-hrvaškimi "kr(e)sniki", srbsko-črnogorskimi "vjetrovnjaci" in "zduhači", madžarskimi "táltosi", korziškimi "mazzeri", baltskimi volkodlaki ipd. Zaključil je, da gre pri tem za slovanske ali celo uralo-altajske vplive (Ginzburg 1989). Morebiti je bil pri tem premalo natančen, saj je npr. srbski etnolog Dušan Bandić razdelil zaščitnike pred točo na dve kategoriji: na tip vrača in tip šamana. Znanje prvih temelji na priučenih magičnih veščinah, sposobnosti drugih pa predvsem na naravnih danostih. Na neki način gre tu za opozicijo kulture in narave (Bandić 1997:195). Podobno sem tudi sam (še pred poznavanjem Bandićevega teksta) opredelil dve plasti slovenskega izročila o Kresniku/kresnikih kot mitološko in ekstatično varianto. Povsem ostre meje pa se med njima ne da začrtati niti tako, da bi eno tradicijo razglasili za starejšo od druge (Šmitek 1998:96-98). Bandić je zagovarjal obstoj šamanizma v Srbiji tudi s tem, ko je označil obred "rusalije" za "specifično

¹³ Cit. Po: Graber, Georg (21941): Volksleben in Kärnten, Graz, str. 241-242.

lokalno formo šamanizma", podobne sestavine pa je v Srbiji opazil tudi Zečević in v Bolgariji Arnaudov (Bandić 1978; Bandić 1997:216; Zečević 1978; Arnaudov 1972:156). Ob pravkar omenjenih baltskih volkodlakih omenimo še slovenski primer: *Kadar ris* (volkodlak) *spi, gre njegova duhovina* (duša) *drugemu spečemu kri sesat* (Pleteršnik 1894:184, geslo *duhovna*). Vse to je seveda skladno s tezo Karla Meulija, po kateri so šamanistične prakse bolj ali manj prisotne na vsem ozemlju od Skandinavije do Beringove ožine, kljub geografskim razdaljam in etničnim mejam. Določene sestavine te dediščine naj bi si prisvojili in prilagodili mitraizem, budizem, islam in krščanstvo (Meuli 1975:842).

Že Meuli je opozoril na sibirsko - indijske (vedske) paralele, ki se kažejo zlasti v prakticiranju obrednega potenja. Domneval je, da ima rekonstruirani skitski šamanizem jasno zvezo z bližnjim iranskim in indijskim in je ugotavljal njihovo skupno indoevropsko osnovo. Pri tem seveda lahko prispevajo dragoceno primerjalno gradivo tudi lovske in živinorejske kulture srednje in severne Azije, torej ugrofinske, tjurkske, mongolske in celo severnoameriške etnične skupine. Šamanizem je med drugim prisoten pri indoevropskih Kalaših (Kafirjih) na Hindukušu (Siiger 1967), zato je povsem mogoče, da so ga indoevropski doseljenci prinesli - kot praindoevropsko dediščino - tudi v Iran in Indijo (Closs 1968:295). Vdihovanje narkotičnega dima konoplje v parnih kopelih Skitov med obrednim potenjem, o čemer poročajo antični grški viri, je bilo po Meuliju značilno za idejni kompleks šamanizma (Meuli 1975:844).

Slovenski etnolog France Kotnik je zapisal, da je bila lesena lopa ob stanovanjski hiši, "pajštva", (ki jo poznajo pod tem imenom na Gorenjskem, Koroškem in Tolminskem) nekoč "najbrž parna kopel", v kateri so polivali vodo na razbeljene kamne (Kotnik 1952:127). Svoje domneve žal ni podrobneje argumentiral in je ostala do danes osamljena. Pri tem se je opiral na A. Dachlerja, ki je omenil, da so prebivalci v zgodnjem srednjem veku takšne stavbe poznali tudi na Štajerskem in Koroškem in da so šele pozneje dobile pomen prostora za bivanje (Dachler 1909). Kolikor nam je znano danes, so bile "pajštve" sušilnice za lan in sadje in so zato imele vsaka svoje ognjišče. O njihovi starosti in prvotnem namenu lahko le ugibamo. Kotnik se je verjetno zanašal še na etimologijo besede "pajštva", ki izvira iz nemščine in izhaja iz "Badestube" - "kopalnica" (in ne iz "Beistübel" -

"kamra") (Murko 1962:383). Novejši slovenski avtorji pa so bili glede tega dokaj previdni: po njihovi presoji izvir besede "pajštva" še ne dokazuje, da so Slovenci sami prevzeli parno kopel, pač pa je verjetno, da so to besedo spoznali v enem izmed njenih novejših pomenov, predvsem kot sušilnico za lan (Vilfan 1970:574).¹⁴ Ali je torej "pajštva" res le stara germanska izposojenka? O tem bi zdaj najbrž težko razsojali, lažje pa bi krenili po drugi poti: iz starejših virov je razvidno, da je konoplja, ki so jo v obrednih parnih kopelih polagali na razbeljene kamne, tudi med Slovenci uživala posebno spoštovanje. Otroka, ki ga dobi v svojo oblast "škopnik" (nočni duh pokojnika v podobi gorečega snopa slame), lahko reši le človek, ki stoji na stebelu enoletne konoplje, ki je vzknila iz slučajno raztresenih semen (Kelemina 1930:110. št. 61/1). Prav tako se je mogoče rešiti škopnika tako, da se človek skriva v nasad konoplje: "Konoplja je namreč sveta in hudoba nima do nje oblasti, ker se je v njej skrila sam Kristus pred sovražniki. Zato je tudi na vsaki konoplji znak monštrance" (Kelemina 1930:111, št. 61/2). Slednje je očitno že apokrifna krščanska razlaga. Konoplja pa je imela - tako kot lan - še druge simbolne pomene: plodnost, tkanje kot "ustvarjanje časa" ipd.

Po mnenju madžarske raziskovalke Eve Pócs, ki je podrobneje klasificirala kresnikom podobna bajna bitja v srednji in jugovzhodni Evropi, je njihov prototip lahko "dober", "slab" ali ambivalenten; lahko nastopa bodisi v borbi demonov (duš) v vihnih oblakih ali v onstranskih bojih čarovnikov, ki se spopadajo v živalski podobi. Prav tako se nekateri takšni liki udeležujejo bojev v zraku po svoji volji (v transu, s tem da njihova telesa ostanejo na zemlji), duše drugih pa so brez lastne odločitve odpeljane v višave. Boji med takšnimi bitji lahko potekajo v dvojicah in živalski obliki ali pa med dvema skupinama duhov/duš (Pócs 1989:56-57). Vse to kaže na prepletanje različnih idejnih prvin, od katerih bi nekatere po poreklu lahko bile "šamanistične".

¹⁴ Podobno tudi Franjo Baš v istem delu, na str. 606.

LITERATURA I IZVORI:

ANTONEN, Veikko (1994): Transcending Bodily and Territorial Boundaries. Interpreting Shamanism as a Form of Religion. V: *Shaman*, Vol. 2, No. 2 (Autmn).

ANTONIJEVIĆ, Dragoslav (1990): *Ritualni trans*. Posebna izdanja, knj. 42, Srpska akademija nauka i umetnosti, Balkanološki institut, Beograd.

ARBMAN, Ernst (1968): *Ecstasy or Religious Trance*. Vol. 2, Uppsala.

ARNAUDOV, Mihail (1972): *Studii v' rhu b'lgarskite obredi i legendi. (Rusalii i šamaniz'm)* Tom 2, B'lgarska akademija na naukite, Sofija.

BANDIĆ Dušan (1978): Šamanistička komponenta rusaljskog rituala. *Etnološki pregled* 15:21-35.

BANDIĆ Dušan (1997): Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko. Ogledi o narodnoj religiji. Biblioteka XX vek, knj. 69, Beograd.

BARBAR, Leo (1935): Baumkult der Bulgaren. *Anthropos* 30.

BARNETT, L. D. (1929): The Genius: A Study in Indo-European Psychology. *Journal of the Royal Asiatic Society*, Part 4.

BATES, Brian (s.a.): *The Real Middle Earth. Magic and Mystery in the Dark Ages*. Basingstoke & Oxford, London.

BELAJ, Vitomir (1998): Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja. Golden marketing, Zagreb.

BOHANEK, F. (ur.) (1994): *Divja jaga (Na drevesu brez imena)*. Ljubljana, 99-106.

BOLHAR, Alojzij (ur.) (1981): *Slovenske narodne pripovedke*. (Pripovedka Čudno drevo). Zbirka Zlata ptica, Ljubljana.

BOŠKOVIĆ - STULLI, Maja (1960), Kresnik - Krsnik, ein Wesen aus der kroatischen und slovenischen Volksüberlieferung. *Fabula*, št. 3.

BOŠKOVIĆ - STULLI, Maja (1966): Drvo nasred svijeta. Jedna narodna bajka iz Vukove ostavštine. *Vukov zbornik*, posebna izdanja, knj. 400:667-694, Srpska akademija nauka i umetnosti, Beograd.

BOŠKOVIĆ - STULLI, Maja (2003): On the Track of Kresnik and Benandante. *Mediterranean Ethnological Summer School*, Vol. 5, Županičeva knjižnica, zv. 10, Ljubljana.

BOYCE, Mary (2001): *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. Routledge, London and New York.

CHRISTIANSEN, Reidar T. (1958): The Migratory Legends. *FF Communications*, 175, št. 4000, Helsinki.

CLOSS, Alois (1968): Der Schamanismus bei den Indoeuropäern. V: *Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde*, Gedenkschrift für Wilhelm Brandenstein, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Bd. 14, Innsbruck.

CORRADI MUSI, Carla (1997): *Shamanism from East to West*. Budapest.

ČAJKANOVIC, Veselin (1924): Studije iz religije i folklor. *Srpski etnografski zbornik* 3.

DACHLER, A. (1909): Baden und Badestuben. *Zeitschrift für österreichische Volkskunde* 15:6-18.

DIÓSZEGI, Vilmos (1958): *Asámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*. Budapest.

DUKOVA, Ute (1970): Das Bild des Drachen im bulgarischen Märchen. *Fabula* 11, Heft 3.

ELIADE, Mircea (1964): *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton University Press.

ELLIS DAVIDSON R., Hilda (1978): Shape - changing in the Old Norse Sagas. V: *Animals in Folklore*, ed. J. R. Porter in W. M. S. Russell, Folklore Society, Mistletoe Series, Cambridge.

ELLIS DAVIDSON, Hilda in Peter FISHER (1980): Commentary. V: *Saxo Grammaticus, The History of the Danes, Books I-IX*, Vol. 2, Cambridge - Totowa.

FILIPOVIĆ, Milenko (1939): Običaji i verovanja u Skopskoj kotlini. *Srpski etnografski zbornik*, knj. 54.

FONOVSKI, J. [Jakob Fon] (1882): Dve narodni s Tolminskega (O duši in sanjah). *Kres*.

FRAZER James G. (1936): *The Golden Bough*. Vol. 3, London.

GINZBURG, Carlo (1989): *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*. Torino.

GOODMAN, Felicitas D. (1980): Hungarian Shamanism in Cross-Cultural Perspective. *Ural - Altaische Jahrbücher* 52.

GRAMBO, Ronald (1973): Sleep as a Means of Ecstasy and Divination. *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 22, Tomus 3-4:433-441.

GRIČNIK, Anton (1998): Farice. *Zbirka Glasovi*, knj. 18, Ljubljana.

GURA, A. V. (1997): *Simbolika životnyh v slavyjanskoj narodnoj tradicii*. Moskva.

HADŽI VASILJEVIĆ, Jovan (1930): *Skoplje i njegova okolina: istoriska, etnografska i kulturno-politička izlaganja*. Beograd.

HAMAYON, Roberte N. (1993): Are "Trance", "Ecstasy" and Similar Concepts Appropriate in the Study of Shamanism?. *Shaman*, Vol. 1, No. 2.

HORÁLEK, Karel (1967): Der Märchentypus AaTh 302 (302 C*) in Mittel und Osteuropa. *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* 13, Teil 2:270-272.

HULTKRANTZ, Lke (1957): *The North American Indian Orpheus Tradition*. Statens Etnografiska Museum, Monograph Series 2, Stockholm.

HULTKRANTZ, Lke (1993): The Shaman in Myths and Tales. *Shaman*, Vol. 1, No. 2 (Autmn).

HULTKRANTZ, Lke (1998): On the History of Research in Shamanism. V: *Shamans* (Juha Pentikäinen etc. eds.), Tampere Museum's Publications 45, Tampere.

HUTTON, Ronald (2001): *Shamans. Siberian Spirituality and the Western Imagination*. London – New York.

JAKOBSON, Roman in G. RUŽIČIĆ (1950): The Serbian Zmaj Ognjeni Vuk and the Russian Vseslav Epos. *Annuaire de l'Institut de philologie et d'Histoire orientales et slaves* 10:343-355.

KELEMINA, Jakob (1930): *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*. Celje.

KNOLL-GREILING, Ursula (1952-53): Berufung und Berufungserlebnis bei den Schamanen. *Tribus*, N.F., 2-3.

KOTNIK, France (1952): Iz ljudske medicine. *Narodopisje Slovencev*, knj. 2, Ljubljana.

KRAJCZAR, Karel (ur.) (1996): Kralič pa lejpa Vida. *Zbirka Glasovi*, knj. 13, Ljubljana.

KURET, Niko (1989): *Praznično leto Slovencev*, knj. 1, Ljubljana, 324-325.

LEWIS, I. M. (2003): *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*, London – New York.

LIPOVEC ČEBRON, Uršula (2000): *Mitološka bitja v slovenski Istri*. Diplomsko naloga, Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede, Ljubljana.

LIPOVEC ČEBRON, Uršula (2003): *Tradicionalni zdravilci in duhovni posredniki v Istri*. Magistrsko delo, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Ljubljana.

LIXFELD, Hannjost (1972): Die Guntramsage (AT 1645A). Volkserzählungen vom Alter Ego in Tiergestalt und ihre schamanistische Herkunft. *Fabula* 13, Heft 1-2.

MAJAR ZILJSKI, Matija (1851): Slovenski običaji. *Slovenska Bčela* 2.

MEULI, Karl (1975): *Gesammelte Schriften*. Zweiter Band, Basel-Stuttgart.

MÖDERNDORFER, Vinko (1934): *Narodno blago koroških Slovencev*. Narodopisna knjižnica Zgodovinskega društva v Mariboru, zv. 2, Maribor.

MÖDERNDORFER, Vinko (1948): *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*. Druga knjiga: Prazniki, Zadržna knjižna izdaja, Znanstvena knjižnica 5, (št. 2672), Celje.

MURKO, Matija (1962): *Izbrano delo*. Ljubljana.

NOLL, Richard (1985): Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: The Role of Visions in Shamanism. *Current Anthropology*, 443-461.

PAJEK, Josip (1884): *Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev*. Ljubljana.

PAULSON, Ivar (1964): Zur Phänomenologie des Schamanismus. *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte* 16, Heft 2.

PLETERŠNIK, Maks (1894): *Slovensko - nemški slovar*. Prvi del, Ljubljana.

- PLETERŠNIK, Maks (1895): *Slovensko-nemški slovar*. Drugi del, Ljubljana.
- PÓCS, Éva (1989): Fairies and Witches at the Boundary of South - Eastern and Central Europe. *FF Communications*, No. 243, Helsinki.
- RADENKOVIĆ, Ljubinko (1996): *Narodna bajanja kod Južnih Slovena*. Posebna izdanja, knj. 6, Balkanološki institut SANU, Beograd.
- RAMOVŠ, Mirko (1975): Romarski vrtec. *Traditiones* 4:47-78.
- REBER, Arthur S. in Emily S. REBER (2001): *Penguin Dictionary of Psychology*. London.
- RISTESKI, Ljupčo S. (2002): *Kategorije prostor i vreme vo narodnata kultura na Makedoncite*. Doktorska disertacija, Univerzitet "Sv. Kiril i Metodij", Prirodno-matematički fakultet, Institut za geografija, Zavod za etnologija, Skopje.
- ROUGET, Gilbert (1980): *La musique et la transe*. Paris.
- RUSIĆ, Branislav (1956): Stariji običaji kod određivanja međa i oko poljskih radova u Kičeviji. *Glasnik Etnografskog muzeja* 19:1-26, Beograd.
- SCHEFFERUS, Johannes (1956 [1673]): *Laponia*. Uppsala [Frankfurt].
- SCHRÖDER, Rolf (1928): König Guntrams Traum - in Sibirien. *Germanisch - Romanische Monatsschrift* 16.
- SIIGER, H. (1967): Shamanistic Ecstasy and Supernatural Beings. A Study based on field-work among the Kalash Kafirs of Chitral. V: *Studies in Shamanism*, M. Edsman (ur.), Scripta Instituti Donneriana Aboensis, Stockholm, 69-87.
- SLUPSKI, Annemarie (1971): Slavisch "Zauberer, Hexe" und Verwandtes. *Zeitschrift für slavische Philologie* 35.
- SOLYMOSSY, Sándor (1928): Éléments orientaux dans les contes populaires hongrois. *Revue des études hongroises* 6, No. 4:325-334.
- SNOJ, Marko (1997): *Slovenski etimološki slovar*. Ljubljana.
- ŠEŠO, Luka (2002-2003): O krsniku: od tradicijske pojave u predajama do stvarnog iscjelitelja. *Studia ethnologica Croatica*, vol. 14-15:23-53.
- ŠMITEK, Zmago (1998): *Kristalna gora. Mitološko izročilo Slovencev*. Ljubljana.

ŠTREKELJ, Karel (ur.) (1904-1907): *Slovenske narodne pesmi*. Zv. 3, Ljubljana.

TJUHTENEVA, S.L. (1995): Ob evoljucii kul'ta gor u altajcev. V: *Šamanizm i rannie religioznye predstavlenija, Etnologičeskie issledovanija po šamanstvu i inym rannim verovanijam i praktikam*, Tom 1, Rossijskaja akademija nauk, Institut imeni N.N. Mikluho-Maklaja, Moskva, 173-179.

TOLLEY, Clive (1994): The Shamanic Séance in the "Historia Norvegiae". *Shaman*, Vol. 2, No. 2.

TOLSTAJA, Svetlana M. (2000): Slavjanskije mitologičeskie predstavlenija o duše. V: *Slavjanskij i balkanskij fol'klor. Narodna demonologija*, Moskva.

TOMŠIČ, France (1964): *Nemško - slovenski slovar*. Ljubljana.

TOMŠIČ, Marjan (1989): Noč je moja, dan je tvoj. *Zbirka Glasovi*, knj. 2, Ljubljana.

TRDINA, Janez (1904): *Verske bajke*. Zbrani spisi, zv. 2, Ljubljana.

TRDINA, Janez (1952): *Zbrano delo (Pripovedka od zlate hruške)*. Knj. 4, Ljubljana, 119-145.

TROJANOVIĆ, Sima (1911): Glavni srpski žrtveni običaji. *Srpski etnografski zbornik* 17.

VERNALEKEN, Theodor (1858): *Alpensagen*. Wien.

VILFAN, Sergij (1970): Kmečka hiša. V: *Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev. Zgodovina agrarnih panog*, 1. zv., Agrarno gospodarstvo, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Inštitut za zgodovino, Ljubljana.

VINŠČAK, Tomo (2002): Vjerovanja o drveću u Hrvata u kontekstu slavističkih istraživanja. Naklada Slap, Jastrebarsko.

VONBUN, F. J. (1862): *Beiträge zur deutschen Mythologie*. Chur.

VRAŽINOVSKI, Tanas (1973): Likot na zmevot vo makedonskite predanija. *Makedonski folklor* 6, št. 11.

ZABLATNIK, Pavle (1972): Iz ljudske medicine pri koroških Slovencih. *Traditiones* 1.

ZABLATNIK, Pavle (1984): *Čar letnih časov. Vere in navade na Koroškem*. Celovec.

ZEČEVIĆ, Slobodan (1969): Zmaj u narodnom verovanju severoistočne Srbije. *Makedonski folklor* 2, št. 3-4.

ZEČEVIĆ, Slobodan (1978): Neki primeri šamanske prakse u istočnoj Srbiji. *Etnološki pregled* 15:37-43;

ZHMUD, Leonid (1997): Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus. Berlin.

XENOFONTOV, Gavril (2001): *Sibiřští šamani a jejich ústní tradice*. Edice Capricorn, sv. 7, Praha.

SHAMANISM ON SLOVENIAN TERRITORY? DILEMMAS CONCERNING THE PHENOMENA OF SHAMANISM, SPIRIT POSSESSION AND ECSTASY

Summary

As a reaction to theories that attempted to find and prove »shamanistic tradition« in Europe (Meuli, Solymosy and their successors) there appeared certain more cautious, or even completely contradictory hypotheses of authors who maintained that shamanism should be distinguished from spirit possession. On the basis of Slovenian oral tradition, it is possible to assert that such a sharp differentiation is inappropriate. It is also clear, on the other hand, that any ecstatic state of a medium is not a sufficient argument that would prove the existence of shamanism. The author argues that there is a structure of elements that could be classified as shamanistic conceptions or notions (mythology, magic, iconography, etc.). An analysis of examples from Slovenia discovered certain pertinent comparisons with the Arctic area of Eurasia as well as the Indo-Iranian region. Slovenia and neighboring Croatia both share folk belief in the existence of the *vedomec* and/or the *kresnik* whose souls, be it voluntarily or because of a »higher power«, leave their bodies. In the clouds they fight their enemies for rain, drive away hail and bring abundant crops, health and happiness. These abilities and specific bodily characteristics make them similar to the *benandanti* from Friuli, Italy or the Hungarian *tdltos*. A veritable gallery of similar beings can be found in the Balkans as well. The name *kresnik* might have originated from the name *krst*, which in Macedonia and Serbia denotes a stone sign that used to mark the boundaries of village territory. *Vedomec* might originate from the root *ved-*, which signifies a person of learning, the »one who sees and knows.« Equally interesting for comparison are Slovenian variants of stories about climbing the »world tree« with the aid of iron »claws« or axes, or the Slovenian tradition about the sacredness of hemp. All of this indicates an interrelation of different elements some of which could be labelled shamanistic.

Key words: Shamanism, Animism, World tree, Spirit possession, Ecstasy